

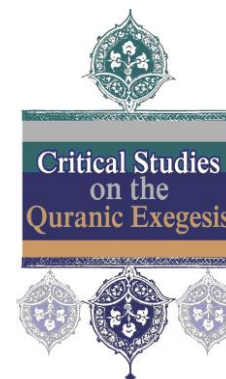
Assessing the Authenticity of Exegetical Narrations A Reappraisal of Muḥammad Izzat Darwazah's Foundations

Reza Hajian Hossein Abadi 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith,
Payame Noor University, Tehran, Iran
(Corresponding Author: hajian@pnu.ac.ir).

Morteza Saghini 

Master's Graduate in Quranic Sciences and Hadith,
Payame Noor University, Tehran, Iran (Email: nsk1988@yahoo.com).



Original research

Received: 29/ 9/ 2025

Revised: 22/ 2/ 2026

Accepted: 23/ 2/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 11-34.

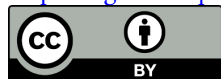
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Hajian Hossein Abadi, Reza and Saghini, Morteza, "Assessing the Authenticity of Exegetical Narrations: A Reappraisal of Muḥammad Izzat Darwazah's Foundations", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 11-34.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.549952.1349> 

Abstract

Muhammad 'Izzat Darwazah (1888–1984), in his Quranic commentary *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, proposed a systematic method for validating exegetical narrations. Moving beyond the traditional emphasis on chain of transmission (*isnād of ḥadīths*) alone, Darwazah developed a three-tiered model: *isnād criticism*, *textual criticism*, and *content criticism*. This study, using a descriptive-critical method and direct analysis of Darwazah's own writings, extracts and examines these three criteria. The first level requires that a narration be established (*thābit*) from the Prophet or Companions. The second level examines linguistic coherence, stylistic harmony with the *Qur'ān*, and freedom from exaggeration or distortion. The third and deepest level measures the narration against three interconnected standards: the *Qur'ān* itself, sound reason (*'aql salīm*), and established historical facts (*tārikh*). Darwazah explicitly states that any narration lacking witness from these three sources is invalid. Compared to classical exegetes such as al-Ṭabarī and al-Suyūṭī, Darwazah replaces cumulative transmission with critical evaluation. Compared to modern reformers such as Rashīd Riḍā, he maintains a balanced synthesis between transmitted heritage and rationality. The study concludes that Darwazah's model provides a theoretical foundation for refining exegetical sources and bridging traditional and contemporary approaches to Quranic interpretation.

Keywords: Isnād Criticism, Textual Criticism, Content Criticism, Validation of Exegetical Narrations.

Extended Abstract

The validation of exegetical narrations is a fundamental issue in contemporary Quranic studies. Classical exegetical tradition, particularly in works such as *Jāmi' al-Bayān* by Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī and *al-Durr al-Manthūr* by al-Suyūṭī, largely relied on chain of transmission (sanad) and the abundance of narrations as primary criteria for authenticity. However, the accumulation of weak narrations, the influence of *Isrā'iliyyāt* (biblical and post-biblical materials that entered Islamic tradition), and the lack of a systematic critical method led modern scholars to seek new criteria for assessing exegetical reports.

Muhammad 'Izzat Darwazah (1888–1984), a modern Syrian-Palestinian Quranic commentator, attempted to establish a methodical system for criticizing exegetical narrations in his Quranic commentary *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl* (arranged according to the chronological order of revelation). Darwazah, writing from within an Islamic theological framework and maintaining a critical stance toward both uncritical traditionalism and purely rationalist approaches, proposed a three-tiered model for narration validation: isnād criticism (naqd sanadī), textual criticism, and content criticism. This study, using a descriptive-critical method and direct reference to Darwazah's own writings, extracts and analyzes these three criteria.

The first level, isnād criticism, is considered by Darwazah as a necessary but not sufficient condition. A narration must be established (*thābit*) from the Prophet or the Companions and should be widely known (*mashhūr*) or transmitted through multiple chains (*mutawātir*) in early sources. However, Darwazah explicitly subordinates sanad to meaning: “No report is reliable—even if its chain is sound—if it contradicts *the spirit of the Qur'ān* or the judgment of reason”. In practice, he rejects narrations that lack a solid basis or belong to *Isrā'iliyyāt*, as seen in his discussion of the Ṭālūt narrative (Q. 2: 247).

The second level, textual criticism, involves linguistic and stylistic analysis. Darwazah insists that one should look at the text of a narration in the same way one looks at the text of a Quranic verse. A valid narration must exhibit internal coherence, conformity with eloquent Arabic syntax, and avoidance of exaggeration (*mubālaghāt*) or distortion (*tahrīf*). In his view, grammatical errors or awkward phrasings indicate later tampering by transmitters. Moreover, the narration must harmonize with the tone and style (*uslūb*) of the *Qur'ān*. Darwazah thus moves beyond traditional ḥadīth criticism, which focused on irregularities (*shudhūdh*) or contradictions in wording, toward a broader hermeneutic and literary assessment.

The third and deepest level is content criticism, where a narration is measured against three interconnected standards: the *Qur'ān* itself, sound reason (*'aql salīm*), and established

historical facts (*tārikh*). Darwazah states: “Everything that has been narrated and finds no witness in the *Qur’ān*, reason, or history is rejected and invalid”. The *Qur’ān* serves as the ultimate arbiter of meaning; any report contradicting its overall purposes (*maqāsid*) or the divine sunnah is void. Reason functions not merely as a tool for understanding but as a criterion for critique—especially when narrations attribute anthropomorphic qualities to God or place prophets in morally inappropriate situations, which Darwazah attributes to *Isrā’iliyyāt* or mystical allegorization. Historical context, including the concrete circumstances of revelation (*asbāb al-nuzūl*), serves as a third witness. Darwazah rejects narrations that contradict well-established historical realities of Mecca or Medina during the prophetic mission.

What distinguishes Darwazah from both classical exegetes and modern reformist commentators is his balanced synthesis. Compared to al-Ṭabarī and al-Suyūṭī, he moves from cumulative transmission to critical evaluation: “Abundance does not dispense with criticism, for among narrations there are the fantasies of exegetes or their *Isrā’iliyyāt*”. Compared to rationalist reformers like Muḥammad Rashīd Riḍā or Ṭanṭāwī Jawharī, who sometimes prioritized social reform or scientific concordism, Darwazah maintains a middle path. He explicitly states that he does not prioritize transmitted reports over reason, nor does he replace transmission with reason; rather, the two are interdependent witnesses. His approach thus avoids both uncritical traditionalism and wholesale rejection of the ḥadīth heritage.

Darwazah’s originality lies in formulating the first systematic, multi-layered, and replicable model for exegetical narration validation within a complete Quranic commentary. This model operates hierarchically: isnād criticism secures the source, textual criticism refines the wording, and content criticism guarantees coherence with the *Qur’ān*’s overall message, rationality, and history. By integrating these three levels, Darwazah bridges classical transmission-based methodology and contemporary critical approaches. His work provides a theoretical foundation for refining exegetical sources and developing comparative Quranic studies. The study concludes that Darwazah’s three-criterion system demonstrates that fidelity to Islamic heritage can be realized alongside the demands of rationality and modern analytical methods.

Bibliography

1. The Holy *Qur’ān*.
2. Darwazah, Muḥammad ‘Izzat, *al-Mudhakkirāt*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993 AD [Arabic].
3. Darwazah, Muḥammad ‘Izzat, *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*,

- Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1383 AH/1964 AD [Arabic].
4. Diyārī-Bīgdalī, Muḥammad Taqī and Kūhī, ‘Alī Riḍā, “Barrasī-yi Mabānī-yi Tafsīr-i Tārīkhī-yi al-Tafsīr al-Ḥadīth-i Muḥammad ‘Izzat Darwazah”, *Journal of Science and Education of the Holy Quran*, no. 3, Summer 1388 SAH [Persian].
 5. Ḥusaynī Shīrāzī, Sayyid ‘Alī Riḍā, *‘Itibār Sanjī-yi Aḥādīth-i Shī‘ah*, Tehran, Samt, 1398 SAH [Persian].
 6. Etrat Doost, Moḥammad, “Darwaza's Method in Interpreting Qur’ānic Stories and His Encounter with Historical Sources”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 3, no. 2, winter 2023 [Persian].
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.52942783.1401.3.2.2.7>
 7. Mas‘ūdī, ‘Abd al-Hādī, “‘Itibārsanjī-yi Ḥadīth”, in *Shinākbt-nāmab-yi Ḥadīth*, by Muḥammad Muḥammadī Rayshahrī and others, Qom, Mu’assasah-yi ‘Ilmī va Farhangī-yi Dār al-Ḥadīth, 1397 SAH [Persian].
 8. Muḥammadī, ‘Abdollāh, *Arzish-i Shinākbtī-yi Dalīl-i Naqlī*, Qom, Mu’assasah-yi Āmūzishī-yi Pazhūhishī-yi Imām Khomeynī, 1395 SAH [Persian].
 9. Munā‘ī, Ṭāhir, *al-Khiṭāb al-Qawmī al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2008 AD [Arabic].
 10. Qubādī, Maryam, “Murūrī bar al-Tafsīr al-Ḥadīth”, *Maqālāt va Barrasī-hā*, 1383 SAH [Persian].
 11. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1990 AD [Arabic].
 12. Riḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī, “‘Itibārsanjī-yi Riwayāt-i Tafsīrī bā Ta’kīd bar Dīdgāh-i Āyatollāh Ma‘rifat”, *Hadith Studies*, Year 4, no. 2, Serial 8, Winter 1391 SAH [Persian].
 13. Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *al-Durr al-Manthūr*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
 14. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 AH [Arabic].
 15. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Mīzān*, Beirut, A‘lamī, 1417 AH [Arabic].
 16. Ṭanṭāwī Jawharī, Muḥammad, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo, Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1350 AH [Arabic].
 17. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1371 SAH [Arabic].



معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرَوَزه

رضا حاجیان حسین آبادی ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور،
تهران، ایران (نویسنده مسئول: hajian@pnu.ac.ir).

مرتضی ساقینی ^{ID}

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (ایمیل: nsk1988@yahoo.com).

چکیده

اعتبارسنجی روایات تفسیری یکی از مباحث بنیادین در مطالعات معاصر قرآن است. محمد عزت دَرَوَزه در *التفسیر الحدیث* با فاصله‌گیری از سنت محدثان و مفسران نقلی کوشیده است نظامی روشمند برای نقد و ارزیابی روایت بنا نهد. این مطالعه با روش تحلیل توصیفی-انتقادی، و با استناد مستقیم به متون تفسیری دَرَوَزه، سه معیار اصلی اعتبارسنجی او را استخراج و تحلیل کرده است: نقد سندی برپایه ثبوت و اتصال روایت، نقد متنی از حیث انسجام زبانی و بلاغی، و نقد محتوایی بر اساس سازگاری با قرآن، عقل و واقعیت تاریخی. بر پایه این نظام، اعتبار روایت در نگاه دَرَوَزه نه صرفاً در وثاقتِ راوی، بل که در هم‌پوشانی نقل با مقاصد قرآنی و معیارهای عقلانی تعریف می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دَرَوَزه با تلفیق عناصر نقلی، عقلی و تاریخی، از روی‌کرد نقلی مقدس به روی‌کرد عقلانی-تحلیلی گذار کرده است. در مقایسه با طبری و سیوطی، او کثرت نقل را کافی نمی‌داند و نقد معنایی را شرط صحت روایت می‌شمارد. در قیاس با رشیدرضا و طنطاوی جوهری نیز، عقل را نه جای‌گزین نقل، بل که معیار سنجش آن تلقی می‌کند. بنابراین، نوآوری اصلی دَرَوَزه در شکل‌دهی نظام سه‌سطحی نقد روایات تفسیری است که پلی میان روش سنتی و مبانی نقد روایات در مطالعات معاصر قرآن محسوب می‌شود. این الگو مبنایی نظری برای پالایش روایات و توسعه پژوهش‌های تطبیقی قرآنی فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نقد سندی، نقد متنی، نقد محتوایی، اعتبارسنجی روایات تفسیری.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۷/۷ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۳ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۴ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۱۱-۳۴.

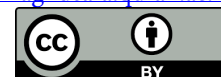
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

حاجیان حسین آبادی، رضا و ساقینی، مرتضی، «معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری از منظر محمد عزت دَرَوَزه»، *پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری*، سال هفتم، دوره اول، شماره پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۱۱-۳۴.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.549952.1349>

درآمد

برای سنجش روایات تفسیری باید روش‌های مفسران مختلف جهان اسلام در این زمینه را مرور و بازسازی کرد و این‌گونه، دامنه چنین روش‌هایی را توسعه داد. مطالعه کنونی با همین هدف صورت می‌پذیرد. در این مطالعه می‌خواهیم آراء محمد عزت دَرَوَزه (۱۸۸۷-۱۹۸۴ م / ۱۲۶۶-۱۳۶۳ ش)، مفسر معاصر فلسطینی را بررسی کنیم. وی از مفسران معاصر اهل سنت و مؤلف *التفسیر الحديث* است؛ یک دوره تفسیر کامل *قرآن* کریم که برپایه روش تنزیلی و مطابق با ترتیب نزول آیات از دید مؤلف پدید آمده است، آراء تفسیری متفاوت و شایان‌توجهی را دربرمی‌گیرد و در میان تفاسیر سده ۲۰ م / ۱۴ ش نیز جایگاهی ممتاز دارد.

دَرَوَزه که در نابلس فلسطین و در محرومیت اقتصادی پرورش یافت، توانست تهدید بازماندن از تحصیلات رسمی را به فرصتی برای تحقیق آزاد و عمیق مبدل کند (دَرَوَزه، *المذکرات*، ۱/ ۱۵۷-۱۵۹؛ دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱۰/ ۲۳-۲۴). او شخصیتی است که میان دو حوزه ظاهرأمتضاد پیوند زد: او از سویی طراحِ تئوریکِ پان‌عریسم بود (مناعی، *الخطاب القومي العربی المعاصر*، ۱۴) و از سوی دیگر، مُبدعِ یکی از مهم‌ترین تفاسیر مبتنی بر ترتیب نزول (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/ ۹، ۱۲۵). دغدغه‌های سیاسی وی در مبارزه با صهیونیسم و اشغالگری، با دوران حبس او در زندان قلعه دمشق گره خورد؛ جایی که او طرح تفسیر *قرآن* بر اساس ترتیب نزول را پایه‌ریزی کرد (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/ ۶؛ دَرَوَزه، *المذکرات*، ۳/ ۸۶۳).

طرح مسئله

دَرَوَزه در *التفسیر الحديث* با تنظیم تفسیر برپایه ترتیب نزول سوره‌ها، فهم *قرآن* را بر اساس زمینه تاریخی و واقعی نزول بازسازی نمود. این ساختار نوآورانه، برخلاف شیوه سنتی تفاسیر سوره‌محور، امکان می‌دهد هر آیه در بستر اجتماعی و فرهنگی خاص خود فهم شود و روند تدریجی فرهنگ‌سازی برای آموزه‌های وحیانی در دوره بیست‌وسه‌ساله نزول آشکار گردد. در این نظام، اعتبار روایت نه صرفاً بر اساس زنجیره سند، بل که بر مبنای سازگاری محتوایی آن با اهداف کلی *قرآن* سنجیده می‌شود. وی روش تفسیری خود را *الطريقة المثلی* یعنی روش برتر نامیده (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/ ۶، ۱۴۱)، و آن را حاصل رعایت الزامات و پرهیزهایی شناسانده که در دیگر تفاسیر مغفول مانده است (همان، ۱/ ۲۰۳).

دَرَوَزه، در کوشش برای این‌که مطابق ادعای یادشده تفسیرش را بر پژوهش علمی و قرآنی دقیق استوار کرده باشد، پس از نگارش نسخه نخستین *التفسیر الحديث*، کتابی تحت عنوان *القرآن المجید* هم نوشت. می‌خواست با این

اثر همه چارچوب‌ها و بایسته‌های لازم برای درک صحیح قرآن را تبیین کند (دُرُوزَه، التفسیر الحديث، ۱/ ۶).

اصرار او بر پژوهش علمی و قرآنی دقیق سبب شد که در کوشش برای اعتبارسنجی روایات تفسیری، به شیوه‌های نوین مطالعات تاریخی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی توجه نشان دهد. بخش قابل توجهی از این آراء تفسیری متفاوت ضمن شرح و تفسیر قصص قرآنی بازنموده شدند. وی بسیاری از اقوال مفسران درباره قصص قرآنی را نقد، و آن داستان‌ها را با روشی متفاوت از دیگر مفسران معنا کرد؛ روشی که بر شیوه متفاوتی از بهره‌جویی از منابع تاریخی و حدیثی بنا شده بود.

مطالعه نظام اعتبارسنجی دُرُوزَه می‌تواند در بازتعریف مبانی نقد روایات تفسیری در مطالعات امروز نقشی راه‌گشا ایفاء کند و افق‌های تازه‌ای در مطالعات درون‌دینی علوم قرآن بگشاید. پرسش اصلی این مطالعه آن است که وی در سنجش اعتبار روایات تفسیری بر چه مبانی معرفتی و معیارهایی تکیه دارد و نظام پیش‌نهادی او تا چه اندازه در پالایش منابع تفسیری و بازسازی فهم نقادانه از قرآن کارآمد است.

در کوشش برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، نخست به استخراج و تحلیل مؤلفه‌های نقد سندی، متنی و محتوایی در التفسیر الحديث خواهیم پرداخت. سپس با بررسی تطبیقی معیارهای دُرُوزَه با اصول نقد حدیث در سنت اسلامی، کارآمدی این معیارها را با مطالعه موردی نمونه‌هایی از تفسیر اسباب نزول و قصص قرآنی بررسی خواهیم کرد. فرضیه اصلی مطالعه آن است که دُرُوزَه با تلفیق سه سطح نقد — نقد سندی، متنی و محتوایی — نظامی منسجم برای اعتبارسنجی روایات تفسیری بنیان گذاشته است؛ نظامی که از یک سو با سنت علمی نقد حدیث پیوند دارد و از سوی دیگر با عقلانیت و روش‌های تحلیلی معاصر سازگار است.

۱. معیارهای سه‌گانه دُرُوزَه برای اعتبارسنجی روایات

نقد دُرُوزَه برپایه روی‌گردی ریشه‌دار در سنت محدثان بنا شده است؛ گرچه وی دامنه نقد نقلی را با تأملات لغوی، عقلانی و تاریخی گسترش می‌دهد تا هر روایت نه‌تنها برپایه سنجش اعتبار نقل آن برپایه معیارهای علم‌الحديث و رجال، بل که از حیث سازگاری معنایی و انسجام تاریخی هم سنجیده شود. این شیوه تحلیل — که در سراسر اثر جریان دارد — نشان‌دهنده تلاش دُرُوزَه برای برقراری توازن میان وفاداری به میراث نقلی و نقد علمی است.

۱-۱) نقد سندی

دُرُوزَه به دنبال یافتن یک معیار ایستا و صوری برای اعتبار روایت نیست؛ بل که در مقام سنجش روایت‌ها به بنا نهادن فرآیندی پویا، مرحله‌مند و معنامحور می‌اندیشد. این چینش از سند به متن و سپس محتوا حاکی از آن است که ارزش روایت نزد او نه صرفاً در نقل تاریخی، بل که در قدرت تبیین‌گری آن در نسبت با قرآن، عقل و واقعیت تاریخی

نُهفته است. بدین‌سان، در تحلیل‌های وی روایت از منبع خام تفسیری به متنی تفسیرپذیر و قابل‌داوری ارتقاء می‌یابد و این نقطه تمایز بنیادین روی‌گرد دُرُوزَه با تفاسیر کهن است.

گام نخست در ارزیابی دُرُوزَه از روایت‌ها سنجش ثبوت نقلی آن‌ها است. دُرُوزَه، برخلاف روی‌گرد سنتی محدثان، اعتبار سَنَد را نه غایت بل که مقدمه تحلیل معنا تلقی می‌کند. وی در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد که متن روایت باید در منابع معتبری موجود باشد و محتوایش نیز هم‌زمان با روح قرآن، عقل و تاریخ سازگار افتد (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۱۱/۱).

دُرُوزَه اعتبار روایت را در پیوند با سه اصل فرعی توضیح می‌دهد. یک اصل وی ثبوت سندی و اشتهار نقل است: روایت باید از منابع معتبر، و نزد مفسران نخستین و محدثان شناخته‌شده متواتر یا مشهور باشد. وی گاه پس از نقل روایات مختلف می‌نویسد که این روایات بر اساس محکمی استوار نیستند و برخی از آن‌ها از اسرائیلیاتی هستند که نباید بر آن‌ها تکیه کرد (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۱/۳۵۶-۳۵۸). او با این داوری نشان می‌دهد که صرف نقل از منابع کهن، بدون پشتوانه ثبوتی، برای پذیرش روایت کفایت نمی‌کند.

معیار دیگر دُرُوزَه سازگاری روایت با سیاق و هدف آیات قرآن است. از نظر او اگر گزارشی با فحوای آیه و مقصود آن هم‌آهنگ نباشد نمی‌توان آن را پذیرفت؛ چنان‌که در مواردی تصریح می‌کند که روایت با آیه و هدف آن سازگاری ندارد و از این‌رو قابل‌اعتماد نیست (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۱/۱۸۹). در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره، هنگامی که برخی نقل‌ها از فساد جَنّیان پیش از آدم ابوالبشر^(ع) سخن می‌گویند، دُرُوزَه می‌گوید:

از وظیفه‌های هر مسلمانی این است که به آن‌چه از پیامبر^(ص) در این مورد به طور صحیح نقل شده است ایمان بیاورد و به آن عمل کند؛ حتی اگر حکمت و دامنه آن را به طور کامل درک نکند. نیز، باید امر آن را به خدا و رسولش واگذار کند، همان‌طور که در مورد آیات قرآن و احادیث صحیح نبوی در دیگر موارد مشابه نیز همین‌طور است. نمونه‌هایی از آن‌ها قبلاً ذکر شده است و موارد بسیار دیگری نیز در ادامه خواهد آمد. این امر به‌ویژه از آن‌جا صادق است که این موضوع و موارد مشابه آن از ارکان ثابت دین نیستند که یک مسلمان باید آن‌ها را بداند و به آن‌ها عمل کند. برای او کافی است که به آن‌چه در قرآن و احادیث صحیح درباره آن آمده است ایمان داشته باشد (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۲/۳۵۳).

او پس از این توضیحات، بر این نکته تأکید می‌کند که سنجش روایت باید در پیوند با سیاق و هدف آیات صورت گیرد. از این‌رو، اگر گزارشی با فحوای آیه، هدف آن و پیوستگی آن با آیات قبل و بعد ناسازگار باشد، نمی‌توان آن را معتبر

دانست؛ چنان‌که مثلاً در جایی تصریح می‌کند که روایت نه در جوامع حدیثی صحیح یافت می‌شود و نه آن را می‌توان با آیه، مفهوم و مقصود آن سازگار دید (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۱۰۴). این قبیل نمونه‌ها روشن می‌کند که محک صدقِ روایت از دید او، هم‌آهنگی آن با سیاق، فحوای آیه و جهت‌گیری کلی *قرآن* است؛ نه صرف صحت سند.

سازگاری با خِرد و واقعیت تاریخی هم از معیارهای مهم او به‌شمار می‌رود. در بسیاری از مواضع، دُرُوزَه نشان می‌دهد که در ارزیابی روایات، تنها به نقل اکتفاء نمی‌کند، بل که به واقعیت تاریخی دوران دعوت پیامبر (ص) و اقتضائات عصر نزول نیز توجه دارد. از این رو، *تقدیم سیاق بر روایات اسباب نزول* از دیگر اصول او است؛ چنان‌که با استناد به سیاق، برخی آیاتِ سورهٔ اسراء را که در پاره‌ای روایات مدنی شمرده شده‌اند مکی می‌داند (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۳۵۱). هم‌چنین، روایت سببِ نزول آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال/ ۶۴) را که گفته‌اند به ایمان آوردنِ عمر مربوط است، به دلیل ناسازگاری با سیاق جهاد و فضای مدینه ناشی از تعصب می‌شمارد و مردود می‌انگارد (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۲۰۸). وی در این جا و در موارد مشابه آن، خِرد و تاریخ را هم‌چون دو معیار موازی به‌کار می‌گیرد تا روایت را از حیث واقع‌گرایی تاریخی و معقولیت محتوایی بسنجَد.

بنابراین دُرُوزَه با تلفیق این اصول، شیوه‌ای متفاوت با نقل‌گرایی صرف پدید آورده است: او به جای تتبع صرف در اسناد، روایت را بر پایه قرائنی برآمده از سیاق آیات، فحوای *قرآن* و شرایط تاریخی نزول می‌آزماید. نتیجه آن است که از نگاه او، روایت سببِ نزول یادشده برای یک آیه یا بخشی از یک آیه، بدون توجه به سیاق آن آیه، پذیرفتنی نیست (دُرُوزَه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹، ۱۹۲). از همین رو، در *تفسیر التفسیر الحدیث* تنها آن دسته از روایات تفسیری و اسباب نزول مجال پذیرش می‌یابند که با پیوستگی درونی آیات و فضای نزول آن‌ها هم‌آهنگ باشند.

درواقع باید گفت که دُرُوزَه نقدِ سندی را نقطهٔ آغاز اعتبارسنجی می‌داند؛ اما جایگاه آن را از *معیار نهایی* به شرط *لازم* تنزل می‌دهد. این جابه‌جایی نشان‌دهندهٔ گذارِ آگاهانه از معیارهای رجالی صرف به نقدِ معنامحور است. درواقع دُرُوزَه با حفظ احترام به سنتِ اسناد و دیگر معیارهای نقدِ حدیث در علم رجال و دیگر علوم حدیث، متن حدیث را در افقی وسیع‌تر از عقل و تاریخ می‌سنجد و بدین‌وسیله، نقدِ سندی را نه صرفِ یک عملِ فنیِ رجالی، بل که بخشی از یک پروژهٔ هرمنوتیکی وسیع‌تر می‌انگارد.

۲-۱) نقدِ متنی یا سازگاری لفظ و معنا

در گام دوم از فرآیند اعتبارسنجی، دُرُوزَه از سطح نقدِ سندی فراتر می‌رود و به بررسی ساختارِ درونی و نسبتِ روایت با بافتِ آیات می‌پردازد. او بر این باور است که آیات و بخش‌های *قرآن* در شبکه‌ای از پیوستگی‌های معنایی، موضوعی و سبکی قرار دارند و از همین رو هر گزارش تفسیری نیز باید در نسبت با این ساختار سنجیده شود. وی در

تأکید بر همین معنا می‌گوید که بیش‌تر فصول و گروه‌ها در سوره‌های **قرآن** از نظر ترتیب، موضوع، سبک یا نزول با هم مرتبط اند (دُرُوزَه، **التفسیر الحدیث**، ۱/ ۱۸۹).

هم‌چنین در توصیف این پیوستگی می‌گوید که **قرآن** تقریباً یک زنجیره کامل است که هر بخش آن به عمیق‌ترین شکل ممکن به بخش بعدی متصل است (دُرُوزَه، **التفسیر الحدیث**، ۱/ ۱۹۸). به بیان دیگر، روایت تفسیری در نگاه او امتدادِ گفتمان قرآنی است و باید از نظر انسجام معنایی و پیوند با سیاق آیات بررسی شود. از همین رو، دُرُوزَه نقد متنی را نه صرفاً بررسی ظاهری واژگان، بل که سنجشی چندبعدی در نسبت با ساختار درونی **قرآن** تلقی می‌کند.

معیارهای نقد متنی در **التفسیر الحدیث** مبتنی بر سه بُعد اساسی است: انسجام درونی، پرهیز از افزوده‌های ناسازگار با مضمون آیات، و هم‌آهنگی با سیاق و هدف **قرآن**. در سخن از انسجام درونی، باید گفت که دُرُوزَه اصلِ فهم آیه در پیوند با سیاق و سبب نزول را بنیادین می‌داند و تصریح می‌کند که فهم آیه با جداسازی آن از این قبیل قرائن امکان‌پذیر نیست (دُرُوزَه، **التفسیر الحدیث**، ۱/ ۱۸۹، ۱۹۲). بدین ترتیب، روایت معتبر نیز باید با پیوستگی لفظی و معنایی آیات سازگار باشد و در نسبت با مجموعه شواهد سنجیده شود.

دُرُوزَه منشأ بخش مهمی از روایات نادرست را در دخالت عوامل بیرونی می‌جوید: اختلافات سیاسی، حزبی، کلامی، مذهبی و نژادی... و نیز بی‌توجهی در مقام تمیز روایات صحیح از سقیم. او تصریح می‌کند این عوامل موجب ورود گزارش‌های مجعول و نادرست فراوان به حوزه تفسیر شده‌اند و حتی مباحث روایی در برخی تفاسیر، مفسر و خواننده را از فهم معنای اصلی و گوهری آیات **قرآن** دور کرده‌اند (دُرُوزَه، **التفسیر الحدیث**، ۱/ ۲۱۱، ۳۵۶). به نظر می‌رسد او هر جا نشانه‌ای از افزوده‌های ناسازگار با **قرآن** و مقاصد آن ببیند، روایت را از اعتبار ساقط می‌داند.

بالاخره، درباره هم‌آهنگی با سبک و لحن **قرآن** کریم نیز باید گفت که یکی از معیارهای مهم دُرُوزَه، سنجش روایت بر پایه سازگاری آن با سیاق، فحوای آیه و هدف آن است. پیش‌تر نیز یادآور شدیم که در مواردی تصریح می‌کند که یک روایت نه در جوامع حدیثی صحیح یافت می‌شود و نه آن را با آیه، مفهوم و مقصود آن سازگار می‌توان یافت. با این تعابیر، دُرُوزَه نشان می‌دهد که ناسازگاری روایت با آیه و غرض آن معیاری مهم برای رد آن است.

هم‌چنین در عمل، پاره‌ای از روایات اسباب نزول را به دلیل ناسازگاری با سیاق مردود می‌شمارد؛ چنان‌که برخی آیات سوره اسراء را، برخلاف روایات حاکی از مدنی بودن‌شان، با استناد به سیاق آیات، مکی می‌داند (دُرُوزَه، **التفسیر الحدیث**، ۳/ ۳۵۱)؛ یا مثلاً، روایت مربوط به شأن نزول آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ...» (انفال/ ۶۴) را به سبب ناسازگاری با سیاق جهاد و فضای مدینه، گزارشی مجعول و ناشی شده از تعصبات مذهبی ادوار متأخرتر تلقی می‌کند.

(دَرْوَزَه، التفسیر الحديث، ۱/ ۲۰۸).

دَرْوَزَه روایت تفسیری را نه گزارشی مستقل از متن **قرآن**، بل که عنصری قابل ارزیابی در چارچوب پیوستگی معنایی و ساختاری آیات می‌داند. میزان انطباق روایت با سیاق، فحوای آیه و مقصود کلی آن، یکی از معیارهای اصلی او در تشخیص اعتبار روایات است. یکی از بنیادی‌ترین معیارهای دَرْوَزَه در اعتبارسنجی روایات تفسیری، انطباق روایت با سیر تاریخی نزول و فضای حاکم بر سیره نبوی است. او بر این باور است که تفسیر باید بر اساس ترتیب نزول صورت گیرد تا مفسر بتواند گام‌به‌گام سیره نبوی را دنبال کند و در **جو نزول قرآن** قرار گیرد (دَرْوَزَه، **التفسیر الحديث**، ۱/ ۹). از این منظر، روایت تفسیری نه یک متن مستقل، بل که گزارشی است که صحت آن تنها در ظرف زمانی و مکانی نزول آیه قابل درک است.

دَرْوَزَه با تکیه بر این مبنا، روایاتی را که با واقعیت‌های زمان نزول یا سیر تکاملی سیره پیامبر (ص) ناسازگار باشند نقد می‌کند. معتقد است کسی که **قرآن** را بر اساس ترتیب نزول مطالعه می‌کند درخواهدیافت که آیات چه‌گونه در واکنش به موضع‌گیری‌های مشرکان یا مؤمنان شکل گرفته‌اند (دَرْوَزَه، **التفسیر الحديث**، ۱/ ۱۴۲). پس هر روایتی با این فرآیند طبیعی و تاریخی هم‌خوانی نداشته باشد از نظر او فاقد اعتبار است. او حتی تغییراتی چون تخصیص و نسخ را نیز در پیوند با همین دگرگونی‌های عینی زمانه می‌بیند (دَرْوَزَه، **التفسیر الحديث**، ۱/ ۱۴۳). نقد متنی نزد دَرْوَزَه، بیش از آن‌که صرفاً **زبانی** باشد، نقدی **تاریخی-سیاقی** است که در آن، روایت با **حکمت تنزیل و واقعیت‌های دوران وحی** سنجیده می‌شود.

یک تفاوت مهم روش دَرْوَزَه در نقد متنی با نگاه سنتی محدثان همین است که درحالی‌که محدثان بیش‌تر به شذوذ لفظی، اضطراب نقل یا تناقض در واژگان توجه دارند، دَرْوَزَه نقد متن را به حوزه هرمنوتیکی گسترده‌تری می‌کشاند و بر وحدت سیاق، انسجام ترکیبی روایت با کل آیه و سازگاری آن با بافت معنایی **قرآن** تأکید می‌کند (برای بررسی مفصل این ویژگی تفسیر او، بنگرید به: قبادی، «مروری بر **التفسیر الحديث**»، ۲۸). از همین رو می‌توان دَرْوَزَه را از پیش‌گامان نقد متن روایی در سده ۲۰م دانست؛ زیرا با به‌کارگیری روش زبان‌شناسانه و تحلیل سبک‌شناختی **قرآن**، الگویی نو در نقد ادبی-زبانی روایات تفسیری بنیان می‌نهد؛ الگویی که تلفیقی است از معیارهای بلاغی سنت اسلامی و اصول تحلیل گفتمان در تفسیر معاصر است.

نقد متون در روش دَرْوَزَه حلقه واسط میان نقد سند و نقد محتوایی است و نقشی کلیدی در پالایش ورودی‌های تفسیری ایفاء می‌کند. توجه او به فصاحت، انسجام بیانی و هم‌آهنگی سبکی روایت با **قرآن** باز می‌نماید که روایت از نظر او تنها گزارشی تاریخی نیست، بل که متنی است که باید در **شبکه گفتمان قرآنی** قابل جای‌گذاری باشد. این

روی‌کرد^۱ او را به نقد ادبی-بلاغی روایات نزدیک می‌کند و در زمره مفسرانی قرارش می‌دهد که پیش از رواج اصطلاحات هرمنوتیکی مدرن، عملاً از منطق آن بهره برده‌اند.

۳-۱) نقد محتوایی از حیث تطبیق با قرآن، عقل و تاریخ

پیش‌تر اشاره کردیم که عمیق‌ترین سطح نقد تفسیر از نگاه دَرَوَزه، سنجش معنا در پرتو سیاق سوره و بستر تاریخی آیات است. اکنون باید افزود که او در *التفسیر الحدیث* برای دستیابی به اهداف هر سوره و قصص آن به دسته‌بندی آیات بر اساس موضوع کلی سوره و پیوندهای درونی آن‌ها می‌پردازد. در مقدمه تفسیر نیز، بحثی مفصل با عنوان «ترتیب و توالی سوره‌های قرآن» می‌آورد (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹).

این عنوان خود نشان می‌دهد که سیاق^۲ محور بنیادین در فهم معنا نزد او است. بر همین اساس است که مثلاً دَرَوَزه در تفسیر سوره فجر، آیات ۱-۱۴، ۱۵-۲۰ و ۲۱-۳۰ را در مجموعه‌هایی معنایی دسته‌بندی می‌کند و معتقد است آیات هر مجموعه از حیث مضمون با یک‌دیگر پیوند دارند (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۵۳۲، ۵۳۶، ۵۴۳). این شیوه نشان می‌دهد که از نظر او، فهم و ارزیابی هر نقل یا قول تفسیری باید در نسبت با ساختار درونی و به قول قدماء، با نظر به *تناسب آیات* سوره صورت گیرد؛ گرچه او هرگز چنین اصطلاحی را به کار نمی‌برد.

از سوی دیگر، دَرَوَزه در توضیح واژه‌ها نیز تصریح می‌کند که کلمات و تعبیرات دشوار را بدون تعمق لغوی، نحوی و بلاغی، و در حد کفایت شرح داده، و تنها در صورت ضرورت به چنین مباحثی پرداخته است (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۶). این تصریح نشان می‌دهد که تمرکز اصلی او بر تحلیل‌های صوری زبان نیست، بل که بر کارکرد واژه در بافت سوره و در خدمت مقصود کلی آیات است.

در تفسیر *قصاص قرآن* نیز او بیش از آن که درگیر نقل‌های گسترده تاریخی شود، به هدف اصلی داستان توجه دارد و تصریح می‌کند که مقصود *قرآن* از ذکر تاریخ ذاتاً تاریخ‌نگاری نیست؛ بل که عبرت‌آموزی انسان‌ها در هر زمان و مکان است (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۳۶۱). بنابراین، روایت یا قول تفسیری تنها هنگامی پذیرفتنی است که با جهت‌گیری هدایتی و سیاق کلی داستان هم‌آهنگ باشد.

گرایش تاریخ‌نگر دَرَوَزه در مواردی او را به فهمی از آیات می‌کشاند که در آن دلالت آیه تنها به یک رخداد مقطعی محدود نمی‌ماند، بل که حکایت از یک الگوی عمل جاری در یک دوره تاریخی ممتد می‌کند. برای نمونه، او در تفسیر آیه ۱۶۷ سوره اعراف، با اشاره به انحرافات قوم یهود و گناهان متنوع ایشان و آنچه در *أسفار مختلف عهد عتیق* درباره مخالفت‌های آنان با پیامبران نقل شده است نشان می‌دهد این آیات از نظر او بازتاب‌دهنده دوره‌ای

محدود نیست؛ بیانگر سنتی الهی درباره تداوم پی آمدهای تاریخی رفتار بنی اسرائیل است (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۷۲/۶).

در بحث از آیه ۶۱ سوره بقره نیز، دَرَوَزه تصریح می‌کند که عبارت «وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ» صرفاً ادامه سخن موسی^(ع) نیست، بل که یک *تقریر ربّانی مباشر* درباره نسل‌های پیاپی بنی اسرائیل از روزگار موسی^(ع) تا پس از آن است (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۷۲/۶)؛ نتیجه رفتارهایی که آن را از جنس مواضع لجوجانه و انحرافات دینی و اخلاقی توصیف می‌کند. به تعبیر او، این آیه از عقابی مستمر سخن می‌گوید که انسان‌ها نسل‌اند رنسل آن را می‌توانند بازبینند و بر اساس سنتی الهی در تاریخ جریان یافته است (همان، ۱۷۲/۶). در تفسیر آیه ۱۶۷ نیز، آیه را قوی، قاطع و جامع در بیان همین سنت معرفی می‌کند (همان، ۱۷۲/۶).

دَرَوَزه در پایان همین بحث نیز یادآور می‌شود که هرچند آیات یادشده در مقام نکوهش رفتار بنی اسرائیل اند، بیان‌شان با هدف آموزش عمومی مداوم صورت می‌گیرد. پیام این آیه‌ها تنها گزارش گذشته نیست؛ بل که دربردارنده هُش‌دارهایی دارای بُرد تاریخی است. این مجموعه نشان می‌دهد که در نظر دَرَوَزه، فهم پیام آیه بدون توجه به افق تاریخی تحقق و استمرار رفتارهای اشاره‌شده کامل نمی‌شود.

افزون بر این، ساختار طراحی شده او برای تفسیر، که در ذیل آیات متعددی می‌توان تعبیری هم‌چون «تعلیق علی کَلِمَةٍ» (توضیحی درباره بحث) و «تَلْقِینَ عَلَی کَلِمَةٍ» (پیام بحث) را بازدید، حاکی از آن است که وی در تفسیر صرفاً ناقل اقوال نیست؛ بل که از ره‌گذر پیوند دادن آیات با یک‌دیگر یا با روایات مرتبط، گزارش‌های اسباب نزول و داده‌های تاریخی، به بازسازی لایه‌های معنایی متن می‌پردازد. *تعلیق* در روش او غالباً ناظر به توضیح و تحلیل آیه با استمداد از شواهد درون‌متنی و برون‌متنی است. *تلقین* هم بیش‌تر به پیام‌ها و دلالت‌های قابل استنباط از آیه اشاره دارد (بنگرید به: عترت‌دوست، «روش دَرَوَزه»، ۷۵).

۲. اصول دَرَوَزه در نقد روایات تفسیری

نوآوری دَرَوَزه در مقام نقد روایات تفسیری تنها در طرح چند معیار جدید که ذکرش رفت خلاصه نمی‌شود. مهم‌ترین نوگرایی او دگرگون‌کردن نحوه رویارویی با سنت تفسیری و بازنمایی اصولی نوین برای نقد روایت است.

۲-۱) سلسله‌مراتب اعتبارسنجی روایت

تفسیر نزد دَرَوَزه در سطح نقل و گردآوری اقوال متوقف نمانده، بل که به سنجش معنا در پرتو سیاق سوره، نظم آیات و بستر تاریخی نزول گسترش یافته است. او خود در مقدمه *التفسیر الحدیث* با طرح بحث «تَسْلُسُ الْفُصُولِ الْقُرْآنِیَّةِ وَسیاقها» نشان می‌دهد که فهم آیات، جز در چارچوب پیوستگی درونی بخش‌های سوره و ارتباط معنایی آن‌ها با

یک‌دیگر، به‌درستی حاصل نمی‌شود و ازمین‌رو، ارزیابی اقوال و روایات تفسیری نیز در نظر او باید در نسبت با همین بافت پیوسته صورت گیرد (بنگرید به: دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/ ۱۸۹).

این روی‌گرد در شیوه شرح الفاظ نیز آشکار است. دَرَوَزه تصریح می‌کند که تعبیرات و کلمات دشوار را تنها در حد نیاز توضیح می‌دهد و از تعمق گسترده در مباحث صوری پرهیز دارد؛ چنان‌که می‌نویسد شرح این موارد را بدون تعمق لغوی، نحوی و بلاغی و تنها در حد کفایت آورده است (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/ ۶). چنین تصریحی نشان می‌دهد که مقصود او از تفسیر، صرف تحلیل واژگان یا انباشت احتمالات ادبی نیست؛ بل که فهم کارکرد معنایی الفاظ در ساختار آیات و در خدمت مقصود کلی سوره را پی می‌گیرد.

در حوزه قصص قرآنی نیز همین روش به‌روشنی دیده می‌شود. دَرَوَزه در تفسیر داستان‌ها، به‌جای توقف در جزئیات نقل‌های تاریخی و اقوال مفسران، بر غایت هدایتی قصه تمرکز می‌کند و تصریح می‌دارد که مقصود *قرآن* از نقل تاریخ، صرف گزارش گذشته نیست؛ بل که این گزارش‌ها برای پند و تذکر انسان‌ها در هر زمان و مکان آمده‌اند (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۳/ ۳۶۱). براین اساس ارزش تفسیری هر نقل تاریخی یا روایی به میزان هم‌آهنگی آن با مقصد هدایتی آیات و سیاق داستان وابسته می‌شود.

افزون بر این، دَرَوَزه در پاره‌ای موارد، از چارچوب گزارش‌های سنتی فراتر می‌رود و با نگاهی تاریخ‌نگر، آیات را در نسبت با تحولات تاریخی تحلیل می‌کند. نمونه روشن این امر، تفسیر او از آیه ۱۶۷ سوره اعراف است که در آن، ضمن اشاره به انحرافات یهود، آیه را بر وضعیت تاریخی معاصر آنان نیز تطبیق تا به تحلیلی درباره سرنوشت این قوم دست یابد (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۶/ ۱۷۲). یک چنین تحلیلی نشان می‌دهد فهم معنا نزد او با بازسازی افق تاریخی و سنجش جهت کلی آیه ممکن است.

بنابراین می‌توان گفت که دَرَوَزه، در رویارویی با اقوال و روایات تفسیری، از مرحله نقل صرف عبور می‌کند و به نوعی سنجش معناشناختی و تاریخی می‌رسد؛ سنجشی که در آن سیاق سوره، تسلسل آیات، مقصد هدایتی *قرآن* و بستر تاریخی معیارهای اصلی فهم و ارزیابی محتوا به‌شمار می‌آیند. پس باید روش او را روشی سیاق‌محور و تاریخ‌نگر دانست که در آن روایت تنها زمانی ارزش تفسیری می‌یابد که با ساختار معنایی و جهت کلی آیات سازگار باشد.

حتی می‌توان گفت که *التفسیر الحديث* نه تنها تفسیر *قرآن*، بل که الگویی برای نقد روایت به‌شمار می‌آید. نقد محتوایی در اندیشه دَرَوَزه اوج فرآیند اعتبارسنجی روایت است و نشان می‌دهد که غایت نهایی تفسیر از نظر او، حفاظت از انسجام معرفتی و اخلاقی *قرآن* است. تأکید هم‌زمان بر *قرآن*، عقل و تاریخ مانع از شکل‌گیری قرائت‌های اسطوره‌ای، ضدعقلانی یا تاریخ‌گریز می‌شود. این روی‌گرد دَرَوَزه را از دو افراط نقل‌گرایی مطلق و

عقل‌گرایی پردکننده روایت دور می‌دارد و جایگاهی میانه اما وفادار به روش را برای او تثبیت می‌کند.

۲-۲) اصل تقدم قرآن، معیار محتوایی نقد روایت در تفسیر دروزه

نمونه روشن کاربرست روش دروزه در تعامل با روایات اسلامی را می‌توان در تحلیل دروزه از جایگاه زن در قرآن مشاهده کرد؛ جایی که وی پس از استناد گسترده به آیات مدنی درباره تساوی مؤمنین و مؤمنات در تکالیف و حقوق ایمانی، اجتماعی، مالی و سیاسی، در تعلیقه‌ای بر آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم/ ۲۰) می‌نویسد که برپایه این آیه و موارد مشابه، حدیثی که زنان را سَفیه می‌شناساند معتبر نیست و با توجه به آن چه قرآن درباره همه این‌ها بیان کرده است نیاز به بررسی دقیق‌تر دارد (دروزه، *التفسير الحديث*، ۵/ ۴۴۴).

این تصریح نشان می‌دهد که دروزه حدیثی را که با نظام حقوقی و ارزشی قرآن ناسازگار باشد، نه قطعی‌الاعتبار می‌داند و نه حجت مستقل؛ بل که آن را محل توقف یا تأویل قرار می‌دهد و حتی در فرض صحت سند نیز آن را مقید به موارد خاص می‌کند. در نتیجه، معیار اصلی پذیرش روایت نزد او مطابقت با دلالت قطعی قرآن است؛ نه صرف صحت نقل.

او درباره حدیث «خُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ ضِلْعِ أَعْوَجَ» نیز همین روش را به کار می‌گیرد. می‌گوید این حدیث برای تشویق مردان به رفتار خوب با زنان صادر شده است؛ یعنی به هیچ وجه با آن چه در قرآن درباره تأیید شایستگی زنان برای همه وظایف، مسئولیت‌ها و حقوق هست مغایرت ندارد (دروزه، *التفسير الحديث*، ۵/ ۴۴۵). درباره حدیث نُقْصَانِ عَقْلِ و دینِ زنان هم تصریح می‌کند ایمان ما به حکمت خدا و پیامبرش سبب می‌شود این تصور را که این حدیث به همه زنان اشاره داشته باشد مردود بدانیم؛ زیرا این با آن چه قرآن درباره کرامت و شایستگی زنان بیان کرده در تضاد است (همان، ۵/ ۴۴۴).

چنین عباراتی نشان می‌دهند که دروزه، در مقام رویارویی با احادیثی که ظاهرشان با عمومات و مقاصد سوره‌ها ناسازگار است، از اصل تقدم قرآن بر روایت و سنجش محتوایی استفاده می‌کند. از این رو روایت‌های ناهم‌آهنگ با سیاق سوره، مقاصد هدایتی قرآن یا شرایط تاریخی عصر نزول، نزد او فاقد حجیت اند. روی‌گرد او تنها به روایات مربوط به زنان محدود نیست. در بحث‌های سیاقی و مقاصدی قرآن نیز، پیوسته تأکید می‌کند که آیات باید در فضای معنایی و تاریخی خود فهمیده شوند. مثلاً، در تفسیر آیات ۲۸-۲۹ سوره روم، پس از نشان دادن کارکرد عقلی تمثیلات قرآنی در تفهیم حقایق توحید، برداشت تفسیری خود را مستند به روح آیات می‌کند (دروزه، *التفسير الحديث*، ۵/ ۴۴۶). تأکید او بر روح آیات، یعنی تأکید بر همان انسجام سیاق و عقلانیت.

برپایه آن چه گفته شد می‌توان دریافت که از نظر دَرَوَزه، روایت گزارش صامت و خودبسنده‌ای نیست که صرف نقل آن برای حجّتش کافی باشد؛ متنی انسانی و تاریخی است که باید در پرتو دلالت‌های قطعی قرآن، روح و مقصد سوره، زمینه‌های اجتماعی و تاریخی عصر نزول، و نیز معیارهای عقلانی سنجیده شود. از همین رو، روش تفسیری او را باید نشانه نوعی تحول معرفتی از روایت‌محوری به معنامحوری دانست؛ تحولی که در آن اعتبار روایت نه به انباشت نقل، که به میزان سازگاری آن با نظام معنایی و هدایتی قرآن از دید مفسر وابسته است.

۳-۲) ضرورت ارزیابی چندسویه اعتبار روایات

افزون بر روی‌گرد نقد محتوایی، دَرَوَزه گاه منشأ برخی روایات را نیز در منازعات فرقه‌ای می‌جوید و دخالت جریان‌های مذهبی در شکل‌گیری آن‌ها را محتمل می‌انگارد. مثلاً در مقام نقد روایتی اشاره می‌کند که چه‌بسا برخی فرقه‌های شیعه چنین روایتی را جعل کرده باشند (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۴/۵۵۰). این قبیل شواهد نشان می‌دهند که نقد او هم ناظر به وثاقت نقلی روایت است و هم متوجه زمینه‌های تاریخی و ایدئولوژیک پیدایی آن. در کنار این روی‌گرد انتقادی، دَرَوَزه در مواردی که روایات را با قرائن دیگر سازگار می‌یابد، از آن‌ها در فرآیند تفسیر و ترجیح بهره می‌گیرد. نمونه روشن این امر، استفاده او از روایات مربوط به ترتیب نزول در چارچوب ترتیبی است که در برخی منابع متأخر از آن یاد شده است و او آن را حاصل بررسی و ترجیح میان روایات می‌داند (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۱/۱۳).

از برخی شواهد نیز باید نتیجه گرفت که او بر نوعی ارزیابی چندجانبه تکیه دارد. مثلاً، گاه از حیث اعتبار حدیثی، به نبودن برخی روایات در «کتب الأحادیث الصحیحة» تصریح می‌کند (دَرَوَزه، *التفسیر الحديث*، ۵/۵۳۹)، گاه آن‌ها را از نظر انسجام با دیگر روایت‌ها می‌سنجد و تعبیری چون «لا یتسق مع سائر الأحادیث الواردة» به کار می‌برد (همان، ۱/۲۴۵)، و گاه نیز با توجه به دلالت و جهت کلی روایت، برخی برداشت‌ها را «بَعِیدٌ عَنْ رُوحِ الأحادیث المروّیة» می‌شمارد (همان، ۹/۴۰۸). در مقابل، هر جا که روایات را در تقویت یک احتمال تفسیری سودمند بیابد، از آن‌ها به صورت ترجیحی استفاده می‌کند؛ چنان‌که می‌نویسد: «یَمکنُ أَنْ یُسْتَخْلَصَ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِثِ...» و نیز «نُصُوصٌ کَثِیرٌ مِنَ الْأَحَادِثِ... تُقَوِّی رُجْحَان...» (همان، ۲/۹۸). در مواضعی نیز، در مقام نقد برخی منقولات یا دعاوی، از لزوم سنجش تشابه یا مغایرت آن‌ها با قرآن سخن می‌گوید. مثلاً می‌نویسد: شاید این‌که هیچ مدرکی به نفعش نمی‌توان یافت به خاطر این باشد که بین مضمون آن نقل با قرآن مغایرتی هست (همان، ۹/۱۴۸).

مجموع این‌ها نشان می‌دهند که دَرَوَزه نه به عقل‌گرایی افراطی گسسته‌از سنت می‌گراید و نه به نقل‌گرایی مبتنی بر پذیرش بی‌چون و چرای هر روایت؛ بل که می‌کوشد در پرتو قرآن، منطق و نقد، راهی میانه و روشمند در تفسیر پیش

نهد. او نه در موضعِ طردِ کلی میراثِ روایی قرار می‌گیرد و نه روایات را بی‌هیچ سنجش و نقدی می‌پذیرد. نیز، گرچه از علوم مختلف برای فهم قرآن بهره می‌جوید، در مقام تعارض قطعی با قرآن برای‌شان حجیت و اعتباری قائل نمی‌شود. خود او در جایی تصریح می‌کند:

هیچ مدرک علمی برای تأیید صحت روایات منفرد وجود ندارد. قرآن بسیار والاتر از آن است که

با علم رد شود. این بدون شک یک گفتهٔ درست است... (دُرُوزَه، التفسیر الحديث، ۵۰۶/۶).

در برخورد با حدیث هم نگاه او همین است: از نظر او اصل حدیث ثابت و معتبر مردود نیست؛ آنچه رد می‌شود روایتی است که بخواهد در برابر قرآن قرار گیرد یا با آن معارضه کند.

همین روی‌گرد در موضعی دیگر نیز دیده می‌شود؛ آن‌جا که دربارهٔ برخی اخبار می‌گوید هیچ یک از این روایات در کتب معتبر حدیثی وارد نشده است (دُرُوزَه، التفسیر الحديث، ۳۵۸/۱، ۳۷۵/۶). اهمیت این عبارت در آن است که دُرُوزَه در ارزیابی روایات، به اعتبار آن‌ها و جایگاه‌شان در منابع معتبر نیز توجه دارد. بنابراین نقد او صرفاً نقد ذوقی یا صرفاً محتوایی نیست؛ بل که ناظر به سنجش درجه اعتبار نقل نیز هست. گاهی نیز که به پذیرش روایتی مایل است و در عین حال آن را از جهاتی مخالف ضوابط عقلانی خود می‌شناسد باز تصریح می‌کند که «با وجود برخی ملاحظات دربارهٔ این روایت...» (همان، ۳۶۳/۷)؛ تعبیری که نشان می‌دهد حتی در مواردی که روایت را به کلی کنار نمی‌گذارد، باز هم آن را از دایرهٔ ملاحظه و نقد بیرون نمی‌نهد.

بر این اساس، روی‌گرد او نه هم‌چون روی‌گرد برخی مفسران اصلاح‌گرا به حذف گستردهٔ روایت می‌انجامد، نه هم‌چون روی‌گردهای نقل‌گرای محض به پذیرش بی‌قید و شرط همهٔ روایت‌ها تن می‌دهد. او در میان اعتبار نقلی و سنجش قرآنی و انتقادی جمع می‌کند. حفظ چارچوب نقلی در تفسیر او به معنای تسلیم در برابر هر روایت نیست؛ بل که به معنای پذیرش روایت در حدودی است که با قرآن معارض نباشد، از پشتوانه‌ای معتبر برخوردار باشد، و بتواند در فرآیند فهم آیات نقشی روش‌مند ایفاء کند.

۲-۴) روش دروزه برای بازسازی بستر تاریخی نزول

در جاهایی می‌توان کوششِ دُرُوزَه برای فهم یک آیه برپایهٔ بازسازی صحنه بر اساس مجموع شواهد را دید. برای نمونه، در تفسیر داستان آفرینشِ آدم ابوالبشر^(ع) و سرپیچیِ ابلیس، پس از نقل اجمالی روی‌داد، تصریح می‌کند که این داستان در قرآن هفت بار آمده است و سپس ذیل عنوان «تَعْلِيقٌ عَلَى قِصَّةِ آدَمَ وَسُجُودِ الْمَلَائِكَةِ لَهُ وَتَمَرِّدِ ابْلِيسَ وَتَلْقِیْنِیْهَا» (دُرُوزَه، التفسیر الحديث، ۳۴۲/۲) به بررسی دلالت‌های آن می‌پردازد. این نشان می‌دهد که توجه او صرفاً به نقل داستان نیست؛ بل که به تحلیل قرآنی و دلالت‌های هدایتی آن نیز نظر دارد. از سوی دیگر، در مواضع

مختلف *التفسير الحديث* روشن می‌شود که دَرَوَزه روایات را تنها با معیار نقل نمی‌سنجد؛ بل که اعتبار آن‌ها را در نسبت با *قرآن* نیز ارزیابی می‌کند. وی در نقد برخی اخبار، می‌گوید لازم به ذکر است که هیچ یک از این روایات در کتب معتبر حدیثی یافت نمی‌شود (همان، ۶/ ۳۷۵).

وانگهی، اصل دیگر و محوری روش او توجه به زمینه تاریخی نزول است. از ویژگی‌های برجسته روش تفسیری دَرَوَزه، تأکید او بر پیوند آیات با سیاق نزول و محیط تاریخی آن‌ها است. او در فهم سوره‌ها، آیات را جدا از حوادث و شرایطی که در آن نازل شده‌اند نمی‌بیند؛ بل که آن‌ها را در نسبت با وقایع عصر رسالت تفسیر می‌کند. مثلاً، در تفسیر سوره‌ای به تصریح می‌گوید که بیش‌تر فصل‌های سوره به جنگ تبوک و روی‌دادهای آن اختصاص یافته‌اند و باید با توجه به همین ظرف زمانی تفسیر شوند (همان، ۹/ ۳۳۸). این تعبیر و تعبیر مشابه نشان می‌دهند از نظر او ساختار و محتوای سوره با حادثه تاریخی و ظروف پیرامون آن پیوندی مستقیم دارد.

دَرَوَزه در ارزیابی اخبار و روایات میزان سازگاری‌شان را با مضمون سوره نیز می‌سنجد؛ چنان‌که درباره برخی روایات می‌نویسد که این اقوال با مضمون سوره در تناقض اند (دَرَوَزه، *التفسير الحديث*، ۲/ ۲۹). گویی بهترین شیوه تفسیر از نظر وی آن است که *قرآن* در بستر عصر نزول و بر اساس ترتیب نزول فهم شود؛ روشی که قاری را در جو نزول قرآن و ظرف مکانی و زمانی و مناسبات و غایت و مفاهیم آن قرار دهد. استفاده او از روایات ترتیب نزول نیز، که خود او آن را حاصل بررسی و ترجیح میان روایات می‌داند (همان، ۱/ ۱۳)، گویای آن است که روی‌گرد تاریخی او تنها یک تأکید نظری نیست؛ بل که در عمل تفسیری او و در گزینش روایات مؤثر در تعیین ترتیب آیات و سوره‌ها نیز تجسم یافته است.

دَرَوَزه، با وجود آن‌که روش تفسیری خود را بر اساس ترتیب نزول سامان می‌دهد، ترتیب متداول سوره‌ها در مصحف را نیز فاقد پشتوانه نمی‌داند. او با استناد به احادیث مربوط به تقسیم سوره‌ها به *طوال*، *مئون*، *مثنی* و *مفصل*، و نیز روایاتی درباره قرائت یا تحزیب سوره‌ها در عصر نبوی، نتیجه می‌گیرد که ترتیب سوره‌های *قرآن* در مصحف متداول، دست‌کم سابقه‌ای در دوران پیامبر (ص) داشته است (دَرَوَزه، *التفسير الحديث*، ۱/ ۸۱).

۳. ارزش میراث دَرَوَزه در تاریخ تفسیر

برای درک عمیق‌تر نوآوری دَرَوَزه، خاصه از منظر تبیین جایگاه او در تاریخ تفسیر، ضروری است روی‌گرد او را در مقایسه با مفسران کهن و معاصر تحلیل کنیم. این تحلیل تطبیقی نه تنها تمایزات روش‌شناختی دَرَوَزه را آشکار می‌کند، بل که نشان می‌دهد چه‌گونه او توانسته است پلی میان سنت نقلی و الزامات نقد علمی در عصر مدرن بسازد. فراتر از این، با چنین مقایسه‌ای خواهیم توانست روش دَرَوَزه را در بستر تحول تاریخی تفسیر *قرآن* ارزیابی کنیم، و

جایگاه او را هم به عنوان یک حلقه گذارِ روش شناختی به درستی بشناسیم.

۱-۳) مقایسه روش دَرُوزَه با مفسران کلاسیک: طبری و سیوطی

در سنتِ تفسیری مسلمانان، که بنیاد آن بر نقل و روایت استوار است، معیار اعتبار روایت بیش از هر چیز بر اتصال سند و کثرت طرق نقل مبتنی است. برجسته‌ترین نمونه این روی‌گرد را می‌توان در **جامع البیان** طبری (درگذشته ۳۱۰ ق) مشاهده کرد. طبری در گزارش هر دیدگاه تفسیری بادقت به سلسله راویان و منابعی هم‌چون ابن عباس، مجاهد، قتاده و دیگر تابعین استناد، و با تعبیرهایی مانند «قال فلان»، «حدَّثنا فلان» و «ذکر فلان» مرز میان نقل‌ها را مشخص می‌کند (برای نمونه، بنگرید به: طبری، **جامع البیان**، ۱/ ۲۰۴، ۴/ ۱۹۳، ۹/ ۴۰۳). در این شیوه، وثاقتِ راوی و صحیحِ سندِ ملاک اصلی پذیرشِ روایت است و در صورتِ تعارضِ دو روایت، نقلِ صحیح‌تر از حیثِ اسناد بر دیگری ترجیح داده می‌شود. روشِ طبری را می‌توان نمونه تمام‌عیارِ روشِ استنادی و نقلی در تفسیرِ **قرآن** دانست.

در سده‌های بعد، سیوطی در **الدَّر الْمَثُور** با کوشش برای تجمیع بیش‌تر روایت‌های تفسیری، آن‌ها را از منابع متنوع گردآوری کرد و گاه بدون تمییز میان روایت صحیح و ضعیف یا اسرائیلی، همه را یک‌جا نقل نمود (برای تصریح وی به این شیوه، بنگرید به: سیوطی، **الدَّر الْمَثُور**، ۱/ ۸۹). از یک چنین منظری، حمایت‌شدنِ یک مضمونِ روایی با نقل‌ها و شیوه‌های بیانی مختلفِ سندی بر اعتبار آن است. از همین‌رو هرچند اثر سیوطی از حیث تنوع منابع غنی است، می‌توان از جنبه اعتبارسنجی آن را با کاستی‌های بنیادین روبه‌رو دانست.

مقایسه عملِ کردِ دَرُوزَه با طبری و سیوطی نشان می‌دهد که دَرُوزَه بیش از آن‌که در تعارض با سنت نقلی برآمده باشد، در پی بازآرایی آن است. وی با نقد نقلِ انباشتی و تقدم دادن به ارزیابیِ عقلانی و معنایی، کارگردِ روایت را از گزارشِ تاریخی به داده تفسیری قابل‌پذیرش یا رد تغییر می‌دهد. این تحول، تفسیر را از نقل محوری به تحلیل محوری منتقل می‌کند؛ البته، بی‌آن‌که پیوند آن با سنت کلاسیکِ تفسیری بگسلد: باید روش دَرُوزَه را نه گسستی از سنت، بل که تداومی عقل‌گرایانه درون آن دانست که راهی برای نقد علمی و بازخوانی تاریخی **قرآن** می‌گشاید.

۲-۳) مقایسه با مفسران عقل‌گرا و اصلاح‌گرای معاصر

چنان‌که دیدیم، توجه به فضای نزول و سیره نبوی در تفسیر دَرُوزَه امری فرعی و حاشیه‌ای نیست؛ بل که جزئی از منطق روشی او در فهم **قرآن** است. به بیانی تفصیلی‌تر، نقدِ روایت، توجه به فضای نزول، و بهره‌گیریِ گزینشی از احادیثِ معتبر، سه رکنِ مکمل در روش تفسیریِ دروزه را تشکیل می‌دهند. همین ویژگی تفسیر او را از برخی تفاسیر اصلاح‌گرای معاصر متمایز می‌سازد که بیش‌تر بر ابعاد اخلاقی و اجتماعی تأکید دارند تا بازسازی بستر تاریخی نزول (نیز، بنگرید به: دیاری بیگدلی و کوهی، «بررسی مبانی تفسیر تاریخی **التفسیر الحدیث**»، ۱۰۱-۱۰۷).

در دوره معاصر که با بیداری فکری در جهان اسلام و رویارویی با چالش‌های مدرنیته همراه بود، طیفی از مفسران درصدد پیوند دادن عقلانیت مدرن با تفسیر روایی برآمدند و تلاش کردند تا میان میراث سنتی و نیازهای عصر جدید توازن برقرار کنند. ازجمله، طنطاوی جوهری در *الجواهر فی تفسیر القرآن* کوشید تا پدیده‌های علمی، کشفیات طبیعی و نظریات جدید را با اشارات روایی و آیات قرآنی تطبیق، و از این طریق نشان دهد که *قرآن* پیش از علم مدرن به این حقایق اشاره کرده است (برای سخن خود او در این باره، بنگرید به: طنطاوی، *الجواهر*، ۱/ ۹۶-۹۸).

طنطاوی البته به روایات اسلامی از منظر نقد سندی و تاریخی ننگریست و بیش از آن که از نگاه نقادانه به شواهد بنگرد، به دنبال نمونه‌های هم‌سو با نگرش‌های علمی نوین بود. این روی‌گرد اگرچه در زمان خود نوآورانه بود، از نظر روش‌شناسی نقد روایات، پیش‌رفتی ایجاد نمی‌کرد. در سر دیگری از طیف مفسران نوگرا، محمد رشیدرضا -از شاگردان محمد عبده و ادامه‌دهنده تفسیر *المنار*- به نقد روایات تفسیری ضعیف، موضوع و متأثر از اسرائیلیات می‌پرداخت. او در این زمینه گام‌های مهمی برداشت. با این حال معیار اساسی او نیز بیش‌تر اجتماعی-اصلاحی بود تا نقد متنی و تاریخی روایات تفسیری (رشیدرضا، *تفسیر المنار*، ۱/ ۱۴۶-۱۴۷).

در یک چنین فضایی، دَرَوَزه در تفسیر خود روی‌گردی میانه و متوازن میان نقل و عقل اتخاذ کرد. وی در تصریح به این معنا در مقام تفسیر آیات ۲۸-۲۹ سوره روم، پس از بیان این که خداوند آیات را با امثال برای فهم‌پذیر شدن حقایق بیان می‌کند، می‌گوید این تفصیل برای کسانی است که از راه *تعقل* در پی شناخت حَقّ اند. در مقابل، *انحراف کافران* را در این می‌بیند که از *هواهای نفسانی* پیروی می‌کنند و به *عقل و علم و منطق* تکیه ندارند (دَرَوَزه، *التفسیر الحدیث*، ۵/ ۴۴۶). او خود نیز در مواردی برخی افکار و عقائدی را مغایر با عقل و منطق و حق می‌خواند (همان، ۸/ ۵۶۴، ۹/ ۳۵۴).

براین پایه می‌توان گفت که دَرَوَزه در فرآیند تفسیر برای عقل و منطق جایگاهی اساسی قائل است و فهم دینی را از سنجش عقلانی جدا نمی‌بیند. به طبع، با یک چنین روی‌گردی، روایات و اقوال تفسیری نه به صورت مطلق پذیرفته، و نه یک‌سره کنار گذاشته می‌شوند؛ بل که در پرتو معیارهای فهم قرآنی نقد و سنجش می‌گردند. از همین رو می‌توان گفت نوآوری او در نوعی جمع میان توجه به میراث نقلی و بهره‌گیری از سنجش عقلانی و تحلیلی نهفته است.

اگر طبری را نماینده روی‌گرد نقل‌محور در تاریخ تفسیر و رشیدرضا را نمونه برجسته روی‌گرد اصلاح‌گرا بدانیم، دَرَوَزه نقطه گذار و عبور به مرحله نقد‌محوری است؛ مرحله‌ای که در آن تحلیل علمی و اعتبارسنجی منظم جای‌گزین نقل صرف یا استدلال غیرنقلی می‌شود. نظام سه‌سطحی و سلسله‌مراتبی دَرَوَزه که شامل بررسی سند، نقد متن و تحلیل محتوا است، درواقع نخستین کوشش سامان‌مند، منسجم و جامع برای تعریف ضوابط دقیق اعتبار روایت در

چهارچوب یک تفسیر کامل **قرآن** است. این نظام نه به صورت پراکنده و موردی، بل که تقریباً در سراسر **التفسیر الحدیث** اعمال شده است.

۳-۳) کاربرد نوآوری دروزه در نقد روایات تفسیری شیعه

نظام روشمند و قابل تعمیم دروزه را می‌توان یکی از نخستین تلاش‌های موفق برای نهادینه‌سازی نقد علمی روایت در تفسیر **قرآن** دانست. نوآوری او نه در ابداع منابع جدید؛ بل که در سامان‌دهی عقلانی منابع موجود است. از این منظر، **التفسیر الحدیث** تنها یک تفسیر نیست؛ بل که الگویی روش‌شناختی برای بازاندیشی در نسبت میان **قرآن**، روایت و تاریخ در تفسیر معاصر به‌شمار می‌آید.

براین‌پایه، در سخن از امکان کاربرد این روش‌ها در سنجش روایات تفسیری شیعی، نخست باید به خاطر داشت که در مطالعات قرآنی، روایات تفسیری همواره حلقه واسط میان وحی الهی و دریافت انسانی از آیات محسوب می‌شوند. این روایت‌ها از نخستین دوره‌های تفسیر منبع اصلی در کشف معانی و مقاصد **قرآن** بوده‌اند. از نگاه مفسران مسلمان، فهم بسیاری از جزئیات آیات **قرآن** تنها در پرتو احادیث حاصل می‌شود (برای توضیح تفصیلی، بنگرید به: رضایی اصفهانی، «اعتبارسنجی روایات تفسیری...»، ۱۶۸).

با گذر زمان و انباشت گسترده نقل‌ها در آثار اولیه، هم‌راه با نفوذ اسرائیلیات، مسئله اعتبار و اصالت و جایگاه روایات در تفسیر آیات **قرآن** بسیار مهم شده است. عالمان مسلمان همواره پرسیده‌اند که تا چه اندازه می‌توان به گزارش‌های منقول، به‌عنوان حاملان معرفت دینی، اعتماد کرد (بنگرید به: مسعودی، **اعتبارسنجی حدیث**، ۲/ ۵۷). سبب یک‌چنین پرسشی واضح است: جایگاه نقل در منظومه معارف دینی مهم و انکارناپذیر، و اژه‌مین‌رو بررسی اعتبار گزارش‌های برجامانده از سنت دینی دارای اهمیتی بنیادین است (محمدی، **ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی**، ۲۰). روشن کردن درجه اعتبار این‌گونه منقولات از ورود گزارش‌های مجعول به حوزه دانش دینی جلوگیری می‌کند. نیز مانع می‌شود که در پی پدیده جعل و تحریف نوعی بی‌اعتمادی مطلق نسبت به میراث نقلی پدید آید (مسعودی، **اعتبارسنجی حدیث**، ۲/ ۵۶).

در این میان، عالمان شیعه نیز در طول تاریخ با روی‌گردهایی گوناگون کوشیده‌اند مبانی و معیارهای سنجش اعتبار این منقولات را تبیین کنند (برای مرور آراء ایشان، بنگرید به: حسینی شیرازی، **اعتبارسنجی احادیث شیعه**، ۴۸). برخی مفسران شیعه گفته‌اند تنها روایاتی می‌توانند نقش تبیینی برای آیات **قرآن** ایفاء کنند که اطمینان‌آور باشند. مثلاً، اخبار آحاد ظنی، هرچند در فقه حجّیت دارند، در تفسیر **قرآن** قابل تمسک نیستند (شیخ طوسی، **التبیان**، ۱/ ۶-۷؛

طباطبایی، *المیزان*، ۱۰/۳۵۱). برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند که در نقد احادیث تفسیری، بیش از نقد سندی، باید به نقد محتوایی توجه شود (برای نمونه از نگرش‌ها به مسئله در تفسیر معاصر شیعه، بنگرید به: رضایی اصفهانی، «اعتبارسنجی»، ۱۸۴). سبب چنین حکمی آن است که از نگاه درون‌دینی، اعتبار گزارش‌های دینی به پذیرفتگی محتوای آن‌ها به‌سان آموزه‌ای دینی بازمی‌گردد (حسینی شیرازی، *اعتبارسنجی احادیث شیعه*، ۴۲).

برخی مفسران معاصر در استدلال بر همین مبنا گفته‌اند اعتماد به گزارش‌ها و عمل بر پایه آن‌ها در میان خردمندان امری پذیرفته است و *قرآن* نیز در آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (حجرات/ ۶) همین سیره عقلانی را تأیید می‌کند که می‌توان به خبر افراد غیرفاسق اعتماد نمود. ایشان افزوده‌اند که بااین حال، همین آیه نیز نشان می‌دهد همه گزارش‌ها از درجه اعتبار یک‌سان برخوردار نیستند. پس می‌باید محتوای آن‌ها را سنجید و تنها در صورت برخورداری‌شان از پشتوانه لازم پذیرفت (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/ ۳۱۱-۳۱۲؛ نیز، بنگرید به: مسعودی، *اعتبارسنجی حدیث*، ۲/۵۶).

نتیجه

مطالعه حاضر نشان داد که محمد عزت دزوزه، در بستر انباشت گسترده روایات تفسیری و نفوذ عناصر غیرمعتبر، با اتخاذ روی‌کردی تاریخ‌نگر و عقلانی، الگوی تازه‌ای برای نقد روایت در تفسیر *قرآن* ارائه کرده است؛ الگویی که میان سنت نقلی و عقلانیت مدرن توازن برقرار می‌کند.

یکی از یافته‌های این مطالعه تبیین نظام سه‌سطحی نقد روایت در اندیشه تفسیری دزوزه است؛ نظامی که شامل نقد سندی، نقد متنی و نقد محتوایی می‌شود. این نظام ساختاری سلسله‌مراتبی و پیوسته دارد و نخستین الگوی جامع چندلایه برای اعتبارسنجی روایت در تاریخ تفسیر *قرآن* به‌شمار می‌آید. بررسی‌ها نشان داد که از منظر دزوزه، نقد سندی شرط لازم پذیرش روایت است، اما کفایت ندارد؛ بل که اعتبار نهایی روایت منوط به انسجام معنایی، سازگاری زبانی و هم‌آهنگی محتوایی آن با اهداف کلی *قرآن* است. بدین ترتیب، او از نقل‌گرایی صرف عبور کرده و به نقد روشمند و عقلانی دست یافته است.

یافته دیگر این مطالعه، تبیین جایگاه نقد محتوایی به‌عنوان عمیق‌ترین سطح ارزیابی روایت در اندیشه دزوزه است؛ سطحی که بر سه رکن قرآن، عقل و تاریخ استوار است و در آن، تاریخ نقشی معرفتی و داوری‌کننده در سنجش صدق روایت ایفاء می‌کند. مطالعه تطبیقی نشان داد که روی‌کرد دزوزه نسبت به مفسران کلاسیک، گامی روشمند در گذار از گزارش‌گری نقلی به تحلیل انتقادی به‌شمار می‌آید و در مقایسه با مفسران اصلاح‌گرا، توانسته است پیوندی متعادل و منسجم میان عقل و نقل برقرار کند.

در نهایت، نظام سه‌محوری دُرُوزَه نشان می‌دهد که وفاداری به میراث اسلامی می‌تواند هم‌زمان با الزامات عقلانیت و مبانی تحلیل علمی تحقق یابد. روش او نمونه‌ای موفق از تلفیق سنت با نقد مدرن است و الگویی کارآمد برای پالایش علمی میراث تفسیری محسوب می‌شود. نوآوری اصلی دُرُوزَه در ارائه نخستین نظام اعتبارسنجی روایت مبتنی بر تاریخ‌نگاری، عقلانیت و سازگاری درونی با **قرآن** است؛ نظامی که جایگاه او را به‌عنوان مجدد روش‌شناسی تفسیر در سده ۲۰م تثبیت کرده است.

منابع

- ۱- **قرآن کریم**.
- ۲- حسینی شیرازی، سیدعلی‌رضا، **اعتبار سنجی احادیث شیعه**، تهران، سمت، ۱۳۹۸ ش.
- ۳- دُرُوزَه، محمد عزت، **التفسیر الحديث: ترتيب السور حسب النزول**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- ۴- دُرُوزَه، محمد عزت، **المذکرات**، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۳م.
- ۵- دیاری‌بیگدلی، محمدتقی و کوهی، علی‌رضا، «بررسی مبانی تفسیر تاریخی **التفسیر الحديث** محمد عزت دُرُوزَه»، **پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم**، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۸ ش.
- ۶- رشید رضا، محمد، **المنازل**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۰م.
- ۷- رضایی اصفهانی، محمدعلی، «اعتبارسنجی روایات تفسیری با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله معرفت»، **حدیث پژوهی**، سال ۴، شماره ۲، پیاپی ۸، زمستان ۱۳۹۱ ش.
- ۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، **الدر المنثور**، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۹- شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۰- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ق.
- ۱۱- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۲- طنطاوی جوهری، محمد، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۵۰ق.
- ۱۳- عترت‌دوست، محمد، «روش دُرُوزَه در تفسیر قصص **قرآن**: تحلیل رویارویی او با منابع تاریخی و حدیثی»، **پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری**، سال ۳، شماره ۲، شماره پیاپی ۶، زمستان ۱۴۰۱ ش.

- ۱۴- قبادی، مریم، «مروری بر التفسیر الحديث»، مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۵- محمدی، عبدالله، ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ره)، ۱۳۹۵ ش.
- ۱۶- مسعودی، عبدالهادی، «اعتبارسنجی حدیث»، ضمن شناخت‌نامه حدیث، مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۷- مناعی، طاهر، الخطاب القومي العربی، المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۸ م.